

AGATA RUSNAK-KOZŁOWSKA
(UNIwersytet Wrocławski)

PRZESTRZEŃ GOTYCKIEJ KAPLICY MIESZCZAŃSKIEJ NA DOLNYM ŚLĄSKU W KONTEKŚCIE RÓŻNORODNOŚCI PEŁNIONYCH PRZEZ NIĄ FUNKCJI

STRESZCZENIE

Tematem artykułu jest kaplica przykościelna, wystawiana w okresie gotyku przy farach miejskich na Dolnym Śląsku, która dzięki osobie fundatora, pełnionym funkcjom i uzyskanej formie artystycznej stanowiła często czuły barometr stosunków budujących strukturę społeczności miejskiej. Jej przestrzeń, zgodnie z zasadniczym przeznaczeniem, stanowiła strefę kontaktów z sacrum, miejsce manifestacji pobożności, obszar zabezpieczający doczesne i pośmiertne potrzeby skierowane w stronę transcendencji duszy. Była kameralnym wnętrzem służącym grupowej liturgii i indywidualnej dewocji, przyjmując charakter oratorium, sanktuarium czy sepultury. Charakter ten wyznaczany był przez światopogląd teologiczno-filozoficzny i społeczny potencjalnego fundatora, kształtowany zarówno w oparciu o głębokie studia teologiczno-filozoficzne, jak i obiegową pobożność.

Jednocześnie kaplica pozostawała doskonałym narzędziem komunikowania znaczeń pozasakralnych, przynależących do obszaru świeckich relacji społecznych. Stanowiła szczególną przestrzeń, która odbijała w swojej formie artystycznej rosnące znaczenie patrycjatu kupieckiego, a z czasem też środowisk rzemieślniczych. Wiązało się ono ze wzmocnionymi ambicjami do autoprezentacji i wizualizacji pozycji realnie zajmowanej lub przynajmniej antycypowanej w hierarchii wspólnoty komunalnej. Demonstracja doczesnego znaczenia następowała przy wykorzystaniu strategii przejętej od elit feudalnych, która opierała się na fundacji obiektów sakralnych. Możliwości ekonomiczne mieszczaństwa skłaniały jednocześnie fundatorów do finansowania obiektów o skromniejszych kształtach niż wystawiane przez władców kościoły i klasztory. Idealnym rozwiązaniem okazała się właśnie kaplica przykościelna, pozostająca w zasięgu możliwości finansowych kupców i rzemieślników, a jednocześnie nadal na tyle kosztowna, że jej budowa pozostawała świętą deklaracją o religijno-społecznym charakterze.

Przenikanie na grunt śląski modeli zachowań związanych z praktyką fundowania przykościelnych kaplic nastąpiło dzięki kontaktom handlowym z wielkimi centrami kupieckimi, między innymi z Hanzą. W efekcie obiekty śląskie powstawały w formu-
łach inspirowanych świątyniami Lubeki – zwykle lokalizowano je wzdłuż obu naw
bocznych korpusu nawowego kościoła, pomiędzy przyporami, które odpowiednio przed-
łużano i zamykano ścianami zewnętrznymi, tworząc ciąg ujednoczonych pod wzglę-
dem głębokości i wysokości aneksów. Doskonałym tego przykładem mogą być obiekty
przy kościele św. Marii Magdaleny i św. Elżbiety we Wrocławiu czy też przy kościele
św. św. Piotra i Pawła w Legnicy. Jednocześnie stosowane typy sklepień i detal rzeź-
biarsko-architektoniczny wskazują na odrzucenie rozwiązań hanzeatyckich w obrębie
aranżacji wnętrz wystawianych kaplic. Dla lokalnego poczucia formy atrakcyjniejsze
pozostawały modele wywodzące się z tradycji dla Śląska wzorcotwórczych obszar-
ów Czech, Saksonii i Łużyc. Przejęcie koncepcji kaplicy przykościelnej z terenów
hanzeatyckich połączyło się więc jednocześnie z czerpaniem inspiracji ze środowisk
artystycznych sytuujących się na południe i południowy zachód od Śląska, a w przy-
padku najwybitniejszych realizacji legnickich z sięganiem po wzorce artystyczne o pro-
wienencji angielskiej.

Przemyślane łączenie dwóch odrębnych stylistyk wskazuje na świadome wykorzy-
stywanie istniejących wzorców celem wykreowania własnej koncepcji architektoniczno-
rzeźbiarskiej, odpowiadającej w warstwie semantycznej potrzebom generowanym przez
nową grupę fundatorów, dostrzegającą w finansowaniu kaplic przykościelnych skuteczne
narzędzie reprezentacji.

SŁOWA KLUCZOWE

kaplica, architektura gotycka, kultura mieszczańska, Dolny Śląsk

INFORMACJE O AUTORCE

Agata Rusnak-Kozłowska
Instytut Historii Sztuki
Uniwersytet Wrocławski
agata.rusnak@gmail.com

Tematem artykułu jest szczególne zjawisko w obrębie architektury gotyckiej, jakim stała się kaplica przykościelna, wystawiana dzięki fundacjom mieszczań-
skim przy świątyniach farnych lub klasztornych na Dolnym Śląsku w okresie
od ostatniej tercji wieku XIV aż po koniec XV stulecia. Kaplica ta, poprzez
osobę fundatora, definiującego pełnione przez nią funkcje oraz wpływającego
na nadaną jej formę artystyczną, stanowiła często w dynamicznie kształtującym
się układzie średniowiecznych sił komunalnych niezwykle czuły barometr re-

ligijnej egzaltacji, życiowych światopoglądów oraz stosunków budujących strukturę miejskiej społeczności. Nadawane jej funkcje wiązały się oczywiście przede wszystkim z kreowaniem przestrzeni o charakterze sacrum, która miała odpowiadać na zespół potrzeb kultowo-dewocyjnych i eschatologicznych, jak w przypadku oratorium czy sepultury. Jednak na marginesie tych oficjalnych funkcji sakralnych wyznaczyć można zadania przynależące do obszaru zupełnie laickich sfer znaczeń i interesów. W tym kontekście istotna wydaje się analiza poszczególnych funkcji i stojących za nimi motywów, które mogą umożliwić wskazanie, jak mentalność średniowiecznego społeczeństwa miejskiego determinowała kształtowanie przestrzeni, w tym wypadku sakralnej.

Pierwotnie fundacja kaplicy stanowiła element etosu władcy, który w ten sposób generował przestrzeń służącą jego indywidualnej dewocji lub pełniącą rolę sepultury, czego przykładem może być kaplica Karola Wielkiego w Akwizgranie. Monarsza fundacja obiektu sakralnego postrzegana była przede wszystkim w kategoriach obowiązku czci względem Boga, z mandatu którego władca sprawował swoje rządy, przy jednoczesnym przeświadczeniu, że tak udokumentowaną wiernopoddaną pobożność Bóg nagrodzi protekcją i łaską, obejmującą rodzinę oraz poddanych fundatora. Tym samym *Princeps Fundator*, dokonujący fundacji sakralnej, podkreślał wyjątkowy związek łączący go ze sferą transcendencji¹. Legitymizował w ten sposób swoje prawo do korony i posiadanej pozycji społecznej², sytuując realizacje sakralne nie tylko w obszarze prezentacji własnej postawy religijnej, ale i w sferze skutecznych instrumentów sprawowania władzy.

Wraz z dynamicznie zmieniającą się strukturą średniowiecznego społeczeństwa i wykształcającą się warstwą mieszczaństwa pojawiła się praktyka załączania elementów przynależnych wcześniej do etosu władcy. Prosperita gospodarcza i poszerzająca się autonomia polityczna miast zaowocowała potrzebą sygnalizowania przez społeczność komunalną nowej, wyższej niż dotychczas, pozycji finansowo-prawnej³. Zdobywane przywileje i immunitety,

¹ R. Michałowski, *Prüm i Urbs Caroli. Monarsze fundacje na tle kultury politycznej wczesnych czasów karolińskich*, [w:] *Fundator i fundatorzy w średniowieczu i epoce nowożytnej*, red. E. Opaliński, T. Wiślicz, Warszawa 2000, s. 14–15.

² Idem, *Princeps Fundator. Studium z dziejów kultury politycznej w Polsce X–XIII wieku*, Warszawa 1993, s. 14; idem, *Święta moc fundatora klasztoru (Niemcy XI–XII wieku)*, „Kwartalnik Historyczny”, 1984, z. 1, s. 3–24.

³ M. Goliński, *Wokół problematyki formowania się stanu mieszczańskiego w Polsce*, [w:] *Studia z historii społecznej*, red. M. Goliński, S. Rosik, „Scripta Historica Medevalia”, Wrocław 2012, s. 26–28; H. Samsonowicz, *Dziedzictwo średniowiecza. Mity i rzeczywistość*, Wrocław 1991, s. 63–64, S. Russocki, *Mieszczanie w strukturach stanowych późnośredniowiecznej Polski*, [w:] *Czas, przestrzeń, praca w dawnych miastach. Studia ofiarowane Henrykowi Samsonowiczowi w 60 rocznicę urodzin*, Warszawa 1991, s. 219.

uniezależnianie się władz municypalnych od lokalnych feudałów, pojawienie się archiwów i kancelarii miejskiej, rozwój szkolnictwa, dostarczającego wiedzę splatającą się następnie z praktyką zawodową kupców i rzemieślników, a także dalekie wyprawy handlowe, sprzyjające przenoszeniu wzorów kulturowych z odległych, rozwiniętych centrów gospodarczych⁴ – te wszystkie czynniki kreowały nowy model człowieka, w którym obok potrzeb związanych z zabezpieczeniem codziennej egzystencji pojawiło się również pragnienie manifestacji nowej pozycji w świecie. Stąd najpierw całe komuny miejskie, a z czasem również bogate i znamienite rody patrycjuszowskie czy też różne korporacje komunalne zaczęły przejmować możnowładczy obowiązek i przywilej fundacyjny, widząc w nim skuteczną technikę reprezentacji zarówno przed Bogiem, ku czci którego wystawiana była świątynia, jak i przed współobywatelami, którzy konfrontowani byli z hojnością i potencją poszczególnych fundatorów⁵. Gminy miejskie uczestniczyły więc finansowo i organizacyjnie we wznoszeniu katedr, kościołów farnych, a także świątyń klasztornych. Przedsięwzięcia te stanowiły efekt zbiorowego wysiłku i dawały świadectwo nie tylko pobożności mieszczańskiego żywiołu, ale też jego możliwości ekonomicznych i uzyskanej rangi społecznej, które wspólnie pozwoliły mu przyjąć nobilitujący status fundatora. Finansowanie budowy kościoła stanowiło jednak olbrzymie wyzwanie ekonomiczne, któremu podołać mogła jedynie cała wspólnota komunalna. Tymczasem gotowość do sięgania po zarezerwowany dotąd dla elit rządzących przywilej fundowania obiektów sakralnych była powiązana z wyłanianiem się z „jednolitej” masy mieszczańskiej mniejszych grup, szukających skutecznych sposobów manifestacji własnej, indywidualnej obecności w przestrzeni religijno-społecznej miasta. Z tego też powodu szczególnie popularnością zaczęły się cieszyć kaplice przykościelne, znajdujące się w ekonomicznym zasięgu poszczególnych rodów patrycjuszowskich lub korporacji komunalnych. Fundacja całej świątyni, choć nacechowana nobilitującą symboliką *imitatio regis*, pozostawała poza ich możliwościami. W przeciwieństwie do kościoła, fundacja kaplicy sytuowała się w obrębie realnych możliwości poszczególnych grup mieszczańskich, nadal jednak generując odpowiednio wysoki koszt, który decydował o spektakularności tego zadania fundacyjnego. Tym samym pozwalała na manifestację żarliwości religijnej, objawiającej się ową gotowością do podejmowania zadań ekonomicznie heroicznych celem zagwarantowania zbawienia.

⁴ J. Drabina, *Życie codzienne w miastach śląskich XIV i XV wieku*, Opole 1991, s. 53, 70–71.

⁵ W przypadku fundacji fary miejskiej swoistym adresatem komunikatu zawartego w finansowaniu świątyni parafialnej przez właściwą jej gminę miejską mogła być inna gmina, z którą rywalizowano na gruncie polityczno-gospodarczym.

To zjawisko uzurpacji, strategii fundacyjnej przypisywanej wcześniej władcom feudalnym, znajdowało głębsze uzasadnienie w zmianach światopoglądowych, które następowały stopniowo od XIII wieku. Wynikały one przede wszystkim z narastającej na gruncie refleksji filozoficzno-teologicznej tendencji do dowartościowywania jednostkowego bytu ludzkiego. Popularyzacja nominalizmu Ockhama w XIV wieku, sprzężona z kryzysem feudalnego uniwersalizmu, zapowiadała odejście od ponadindywidualnej organizacji świata i postulowała rewaloryzację pojedynczego istnienia, początkowo w obrębie refleksji teoretycznej, a z czasem również w uniwersum relacji społecznych⁶. Generowało to powolny wzrost partykularnych ambicji doczesnych i poczucia wartości grup i jednostek, które wcześniej nie pretendowały do manifestowania swojej, mało zresztą wówczas znaczącej, pozycji. Sprzyjała temu również tendencja do przesunięcia akcentów w obrębie ustaleń teologicznych, gdyż już w XIII wieku zarysowało się powolne zastępowanie monarchicznej koncepcji Boga, według której wierni stanowili odpowiednik poddanych, wizją Boga-człowieka⁷. Przesunięcie akcentu na człowieczy aspekt Chrystusa sprzyjało docenieniu pojedynczego ludzkiego bytu i znalazło też odzwierciedlenie w indywidualizacji praktyk kultowo-dewocyjnych. Skorelowane to zostało z przypisywaniem każdemu człowiekowi personalnej odpowiedzialności za grzechy, zdolności do indywidualnie rozumianej pokuty i gotowości do żarliwej modlitwy, zapewniającej bliski i osobisty kontakt z Bogiem⁸.

W efekcie model celebry grupowej pod przewodnictwem wykwalifikowanego pośrednika, czyli kapłana, zastępowano interioryzacją przeżyć religijnych, a ceremonialny rytuał powoli pogłębiano przez indywidualną kontemplację i paraliturgiczne formy kultu. Wraz z tą rewaloryzacją jednostki silniej zaakcentowane zostało dychotomiczne ujęcie ludzkiej egzystencji jako rozpiętej pomiędzy groźbą potępienia i nadzieją zbawienia. Obsesja grzechu, śmierci i piekła kształtowała eschatologiczny lęk i wiarę we wszelkie dostępne działania dewocyjne, które miałyby zapewnić wiernemu odpuszczenie grzechów, dobrą śmierć, skrócenie mąk czyśćcowych i ostatecznie zbawienie. W tym kontekście nie dziwi fakt, że na ów okres przypadła popularyzacja kultu świętych jako orędowników ludzkich spraw przed boskim majestatem⁹. Poza tym

⁶ R. Palacz, *Człowiek, jego pochodzenie, miejsce w świecie, jego cele i zadania*, [w:] *Historia filozofii średniowiecznej*, red. J. Legowicz, Warszawa 1980, s. 368, 371.

⁷ J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, Warszawa 1970, s. 162.

⁸ J. Baszkiewicz, *Średniowieczna myśl polityczno-społeczna*, [w:] *Historia filozofii średniowiecznej*, red. J. Legowicz, Warszawa 1980, s. 503; A. Hauser, *Społeczna historia sztuki i literatury*, t. 1, Warszawa 1974, s. 184.

⁹ A. Vauchez, *Święty*, [w:] *Człowiek średniowiecza*, red. J. Le Goff, Warszawa–Gdańsk 1996, s. 424; E. Wiśniowski, *Przemiany w życiu religijnym społeczeństwa zachodnioeuropejskiego w XIV–XV wieku*, „Znak” 1971, r. XXIII, nr 205–206, s. 872; S. Kwiatkowski,

od XIV wieku następowało stopniowe zrywanie z liturgią jako podstawowym sposobem modlitwy na rzecz indywidualnej kontemplacji, przy jednoczesnym akcentowaniu wewnętrznej gorliwości religijnej, nie zaś jej zewnętrznych, zrytualizowanych przejawów. Duże znaczenie dla nowej koncepcji dewocji miały kazania, stanowiące praktykę ewangelizacyjną zakonów żebraczych, które idąc w parze ze spowiedzią indywidualną, akcentowały osobisty kontakt wiernego z Bogiem. Być może obowiązek nauczania został zlecony zakonom żebraczym już w XIII wieku i nawiązywał do napomnienia skierowanego do wrocławskiego biskupa w 1248 roku przez legata papieskiego Jakuba z Liege. Papieski wysłannik postulował w nim nauczanie kleru i ludu nie tylko w okresie Wielkiego Postu i Adwentu, ale przez cały rok we wszystkich kościołach diecezji. Ostatecznie legat Filip z Fermo przedstawił w 1279 roku pełny program katechizacyjny, dostosowany potem do wypracowanej przez scholastykę nauki o Trójcy Świętej, Wcieleniu, Męce Pańskiej, Duchu Świętym, zmartwychwstaniu ciał i siedmiu sakramentach, która w sposób adekwatny do poziomu słuchaczy przekazywana była następnie przede wszystkim przez zakon dominikanów¹⁰.

Fundacja kaplicy przykościelnej konweniowała więc idealnie z istotą praktyk dewocyjnych, stawiających przed wiernymi zadanie polegające na zjednaniu sobie przychylności świętego patrona lub samego Stwórcy. Towarzyszący fundacji wysiłek finansowy wskazywał na wartość tej złożonej Bogu ofiary, która postrzegana była w kategoriach daru do odwzajemnienia. Wiązało się to ze zjawiskiem przenoszenia w sferę religii struktur feudalnej organizacji świata i traktowania Boga jako najwyższego suzerena, który „obrażony [...] potrafił się zemścić w jak najbardziej realny sposób, ale uczczony darem musiał odwzajemnić się w dwójnasób, aby potwierdzić swą boską moc w oczach wiernych”¹¹. Przychylność Absolutu w perspektywie wieczności miała gwarantować zbawie-

Powstanie i kształtowanie się chrześcijańskiej mentalności religijnej w Polsce do końca XIII w., „Roczniki Towarzystwa Nauk w Toruniu” 1979, z. 3, s. 53–54.

¹⁰ Świadectwem kazań mogą być wykłady dominikanina Peregryna z Opola wygłoszone w Raciborzu, na dworze książęcym i w tamtejszym kościele Dominikanów. Miały one niezwykle barwny charakter, gdyż obok przykładów z życia świętych, opowiadań ludowych, porównań ze świata zwierząt zawierały pouczenia moralne, mniej dogmatyczne. Dotyczyły one problemu grzechu, pokuty, kary i potępienia, ale też łaski, zbawienia, dobroci bożej i uczynków miłosierdzia. Można podejrzewać, że podobny zakres tematyczny podejmowali inni kaznodzieje. We Wrocławiu słynny był bł. Czesław. W Złotoryi w 1258 roku, zapewne na zaproszenie franciszkanów, działał najwybitniejszy minorycki kaznodzieja ludowy tego czasu, Bertold z Regensburga. K. Dola, *Dzieje Kościoła na Śląsku*, Opole 1996, s. 78–79.

¹¹ M. R. Pauk, *Działalność fundacyjna możnowładztwa czeskiego i jej uwarunkowania społeczne (XI–XIII wiek)*, Kraków–Warszawa 2000, s. 195.

nie, natomiast w życiu doczesnym skutkować fortuną i pomyślnością. Trwałym piętnem na średniowiecznej mentalności religijnej odcisnęła się wiara w świętych wspomóżycieli, patronów i opiekunów, którzy ze względu na swą pierwotną ludzką egzystencję postrzegani byli jako „obywatele dwóch światów”, zawsze gotowi przybyć z pomocą i wsparciem wzywającemu ich wiernemu. Ta wiara i specjalna *devotio*, której najlepszym wyrazem był ślub pielgrzymki lub pobożnej fundacji, zapewniała łaskę transcendentnej względem człowieka siły¹². Ujmowanie związków ze sferą transcendencji w kategoriach układów feudalnych wzmacniała kupiecka mentalność i merkantylne podejście również do sfery sacrum. Wiara i ufność w świętego stanowiła bowiem niejako wewnętrzny warunek otrzymania łaski, ale uznawano, że samo *oratum* nie wystarcza. Konieczny był jeszcze akt, który zjednałby świętego w określonej sprawie – obok modlitwy zasadniczym elementem praktyki wypraszania łaski stawał się więc ślub, wotum¹³. Skłaniało to członków wspólnoty komunalnej do traktowania świętego jako kontrahenta i ujmowania wzajemnych stosunków w formie swoistej transakcji handlowej¹⁴. Wraz z praktyką „pogoni za odpustami” i szeregiem określonych w ramach parafialnego czynności dewocyjnych składało się to na specyfikę mieszczańskiej pobożności.

Jednocześnie narastająca tendencja do indywidualizowania ludzkiej egzystencji w połączeniu z odmienną specyfiką organizacji życia w komunie miejskiej, gdzie zwłaszcza w przypadku rzemieślników model wielopokoleniowego rodu zastępowała rodzina kilkuosobowa, mogły powodować poczucie osamotnienia i znikomości istnienia. Przeciwdziałał temu korporacyjny charakter średniowiecznego społeczeństwa, który kazał jednostkom łączyć się we wspólnoty, znoszące izolację. Stąd na późne średniowiecze przypada gwałtowny rozwój szeregu wspólnot, do których można było dołączyć na mocy własnej, wolnej decyzji. Cechy, gildie i bractwa, oprócz przypisanych im zadań o charakterze zawodowym, społecznym, kulturalnym bądź religijnym, miały też zabezpieczać potrzebę przynależności do większej całości i dawać poczucie wsparcia ze strony silniejszej i większej grupy niż pojedyncza rodzina. Jacques Le Goff dowodził, że średniowieczna mentalność rozpatrywała jednostkę głównie w kontekście jej przynależności do zbiorowości, jako uwikła-

¹² A. Witkowska, *Miracula małopolskie z XIII i XIV wieku. Studium źródłoznawcze*, „Roczniki Humanistyczne” 1971, t. 19, z. 2, s. 141.

¹³ Te dwa pierwiastki: modlitwa i ślub wyrażały pewną dwoistość kontaktu człowieka z Bogiem: nawiązanie z nim bliskiego kontaktu przez *oratio*, a następnie zawarcie kontraktu, czyli złożenie ślubu, wynikającego z czysto merkantylnego rozumienia układów z światem transcendencji. Ibidem, s. 142–144.

¹⁴ S. Kwiatkowski, *Miracula średniowieczne jako źródło do badań nad mentalnością społeczną w Polsce i jej przemianami pod wpływem kolonizacji niemieckiej*, „Studia Źródłoznawcze” 1977, t. XXII, s. 98–101.

ną w sieć posłuszeństw, podporządkowań i solidarności, które ograniczały znacząco możliwość akcentowania własnego indywidualizmu¹⁵. Nie oznacza to jednak, że tę możliwość zupełnie wyrugowano, a wydaje się wręcz, że późnogotyckie fundacje mieszczańskie stoją w pewnej sprzeczności z tą konstatacją. Choć nie można z pewnością mówić jeszcze o podkreślaniu indywidualności istnienia w duchu włoskiego renesansu, to jednak właśnie w fundacjach kaplic, ołtarzy czy altarii uwidacznia się dążenie do zmanifestowania swojej obecności na scenie układów komunalnych i w sferze kultowej ostentacji. Tendencję do autoprezentacji, widoczną u konkretnych jednostek, doskonale dokumentują wizerunki donatorów umieszczane na obrazach, dewocyjne inskrypcje wymieniające z nazwiska i funkcji osoby finansujące dany obiekt o przeznaczeniu sakralnym czy herby rodowe lub cechowe gmerki identyfikujące hojnych fundatorów.

Potrzeba bardziej osobistej relacji z Bogiem przy jednoczesnym głęboko zakorzenionym wspólnotowym modelu funkcjonowania sprzyjała uwzględnianiu aspektów życia religijnego w statutach cechowych, jak i powstawaniu licznych bractw religijnych. Ponadto, rosnąca od końca XIV wieku pauperyzacja dóbr, powolne przesuwanie akcentu na doczesne bytowanie jednostki i atrakcyjność wartości pozasakralnych otrzymywały przeciwwagę w popularyzującym się kultywie świętych, akcjach kaznodziejskich i próbie przywrócenia wierze utraconej żarliwości. Pobożność wiązała się w sposób dotąd niespotykany z dynamicznym rozwojem kultu ludzkiej natury Chrystusa, Matki Bożej i wybranych świętych. Chętnie podejmowano pielgrzymki do odległych sanktuariów, a w obrębie codziennego bytowania religijna egzaltacja szukała ujścia w oddawaniu czci relikwiom oraz w licznych praktykach dewocyjnych¹⁶. W tej atmosferze powstawał szereg bractw religijnych, z których najważniejsze wiązały się z kultem *Corporis Christi*¹⁷, Niepokalanie Poczętej Marii Panny i z popularyzacją modlitw różańcowych¹⁸. Rozpowszechnianie tej formy dewocji wzmacniało się dzięki coraz bardziej popularnemu kultowi Marii, obejmującemu podniesienie niektórych świętów maryjnych do wyższej rangi li-

¹⁵ J. Le Goff, op. cit., s. 280–281.

¹⁶ J. Mandziuk, *Historia kościoła katolickiego na Śląsku*, t. 1, cz. 3: *Średniowiecze (1417–1520)*, Warszawa 1995, s. 277.

¹⁷ J. Pysiak, *Kult relikwii Męki Pańskiej w ideologii władzy monarchicznej we Francji i w Anglii w XIII wieku: Ludwik Święty i Henryk III*, [w:] *Sacrum. Obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym*, red. A., Piątek-Skrzypczak, J. Pysiak, Warszawa 2005, s. 297.

¹⁸ W 1439 roku na soborze w Bazylei zaakceptowano Niepokalanie Poczęcie jako artykuł wiary. Jak sądzi Denys Hay, właśnie w kontekście upowszechniania się tej doktryny należy widzieć popularyzację modlitw różańcowych i zakładanie licznych bractw maryjnych. Zob. D. Hay, *Europa w XIV i XV w.*, Warszawa 2001, s. 274.

turgicznej¹⁹ czy też nadawanie świętom własnych oficjów rymowanych²⁰. Pod patronatem Najświętszej Marii Panny zakładano też bractwa ubogich czy bractwa kapłańskie, a kult Matki Boskiej łączony był często z kultem Męki Pańskiej. Znaczący wzrost postaw dewocyjnych i rozpowszechniający się dynamicznie w XV wieku kult Marii, Chrystusa i świętych szczególnie nasilił się w okresie następującym po latach husyckiej zawieruchy²¹. Powstające w związku z tym liczne konfraternie religijne dążyły do pozyskania własnej przestrzeni oratoryjno-liturgicznej w obrębie świątyni w celu zapewnienia wiernym zarówno nobilitującego poczucia przynależności do wspólnoty dysponującej danym wnętrzem, jak i po to, aby umożliwić indywidualizację własnej pobożności, której sprzyjało odseparowane miejsce w obrębie kościoła parafialnego. Fundowano więc chętnie ołtarze zaświadczone o pobożności członków określonych wspólnot, zaś najbogatsze z nich stawiały reprezentacyjne kaplice.

Kaplica odgrywała niebagatelne znaczenie również w kontekście eschatologicznym, gdyż w średniowieczu troska o zmarłych stanowiła jedno z najważniejszych zadań wspólnoty chrześcijańskiej. Wynikało to z wiary, iż zbawienie w znacznej mierze uzyskiwane jest poprzez zbiorową liturgię memorialną. Kaplica przykościelna w kontekście sepulkralnym generowała miejsce pożądanego pochówku *ad sanctos*, gdyż bliskość relikwii wzmacniała szanse zbawienia. Ponadto, stanowiła też przestrzeń, która gromadziła określoną wspólnotę wiernych, mających obowiązek odmawiać modlitwy w intencji zmarłego, spełniać czyny miłosierdzia, a przede wszystkim uczestniczyć w nabożeństwach wspominkowych²², zapewniając zmarłym skrócenie pokuty czyścicowej. O znaczeniu tych działań memorialnych najlepiej świadczą kary, przewidywane nawet w statutach cechów, dla tych, którzy unikali owej posługi z nieusprawiedliwionych względów.

Realizacje sakralne obok funkcji związanych z zabezpieczeniem potrzeb liturgiczno-dewocyjnych i eschatologiczno-sepulkralnych posiadały również

¹⁹ Przykładem może być święto Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny przypadające na 8 grudnia, które już w XIV wieku otrzymało rangę święta zdwojonego, a w wieku XV na Śląsku obchodzone było w randze triplet, gdy tymczasem do kalendarza rzymskiego zostało wprowadzone przez papieża Sykstusa IV dopiero w 1477 roku. J. Mandziuk, op. cit., s. 281.

²⁰ Miało to miejsce chociażby w przypadku święta Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny (2 lipca), które posiadało oficjum *Exurgens autem Maria*, a we Wrocławiu, w fardze elżbietańskiej i magdaleńskiej stosowano wówczas specjalne frekwencje mszalne. H. Sobeczko, *Liturgia katedry wrocławskiej według przedtrydenckiego Liber Ordarius z 1563 r.*, Opole 1993, s. 160–161, [za:] J. Mandziuk, op. cit., s. 281.

²¹ Ibidem, s. 282.

²² H. Zaremska, *Bractwa w średniowiecznym Krakowie*, Wrocław 1977, s. 56–57; E. Wiśniowski, op. cit., s. 140.

bardziej doczesny wymiar. Łączenie obowiązku fundacyjnego z boskim do tego powołaniem i wsparciem uprawomocniało szczególną pozycję władcy jako „pierwszego spośród wiernych”, godnego piastowanego stanowiska czy wręcz doń predestynowanego, a za pomocą dokonanej fundacji ów status potwierdzającego. Tym samym motywy religijne łączyły się z potrzebą budowania stosownej propagandy wizualnej oraz generowania środków świeckiej reprezentacji władzy. Tę strategię zaznaczania swojej obecności w strukturach społecznych wraz z rozwojem komun miejskich przejął najpierw bogaty patrycjat, a następnie różnego typu korporacje. Działalność fundacyjna podejmowana przez stan mieszczański przypada zasadniczo na drugą połowę XIV wieku i na wiek XV, gdy zyskujące siłę ekonomiczną i przynajmniej częściową polityczną autonomię komuny miejskie przejmowały prawa patronackie nad kościołami parafialnymi. Stawały się one wówczas nie tylko miejscem odprawiania posługi liturgicznej, ale również narzędziem manifestowania nowej, wysokiej pozycji stanu mieszczańskiego²³.

Manifestacja pobożności i zabezpieczanie boskiej przychylności stanowiły nadal czynniki nieusuwalne, ale na ich marginesie pojawiały się funkcje, które należy sytuować po stronie laickich interesów i ambicji. Wynikało to z potrzeby zaakcentowania stopniowo zdobywanego znaczenia w ratuszu, udziału w sprawowaniu władzy i posiadanych wpływów politycznych oraz z chęci podkreślenia sukcesu ekonomicznego, pozwalającego zmierzyć się z kosztami fundacji przestrzeni sakralnej. Sięganie w tym celu po praktykę *imitatio regis* wydawało się niezawodnym środkiem kształtowania opinii publicznej i gwarantowało przynajmniej poczucie przynależności do elity społeczności miejskiej. Z tego powodu uznano patrycjuszowskie kaplice rodowe za sprawny środek ideologicznego oddziaływania na członków komuny miejskiej, z którymi fundator współpracował albo rywalizował. Tworzenie rodzinnych sepultur i kultywowanie pamięci spajało rodzinę i pozwalało kształtować świadomość genealogiczną – szczególnie ważną w przypadku tych rodów patrycjuszowskich, które pretendowały do uzyskania szlachectwa i budowania zaszczytnego rodowodu²⁴. Poza tym kaplica stanowiła czynnik kształtujący poczucie przynależności do konkretnej, skupionej wokół niej grupy również w przypadku korporacji cechowych i religijnych, co szczególnie objawiało się w trakcie wypełniania przez daną grupę memorii w intencji zmarłych. Obowiązek pomocy współtowarzyszom poprzez stworzenie grupy eschatologicznego wsparcia sprzyjał konsolida-

²³ M. Kutzner, *Kościół świętego Mikołaja w Brzegu. Przyczynek do badań nad śląską szkołą architektoniczną z XIV w.*, [w:] *Piastowie brzescy i ich epoka. Materiały sesji naukowej, zorganizowanej przez Towarzystwo miłośników Ziemi Brzeskiej i Muzeum Piastów w Brzegu. Brzeg, 13–14 października 1972 r.*, Opole 1973, s. 61–95.

²⁴ M. R. Pauk, op. cit., s. 200.

cji danej wspólnoty, opartej u swych podstaw na zjawisku *conjuratio*²⁵. Ponieważ o znaczeniu jednostki decydowała często przynależność do cieszącej się szacunkiem i uznaniem większej społeczności, kaplica (materialny wyznacznik możliwości danej grupy) stanowiła istotny czynnik w prezentowaniu pozycji całej konfraterni i jej poszczególnych członków. Zwłaszcza cechy konkurowały ze sobą na wiele sposobów, a życie religijne stanowiło atrakcyjną arenę ostentacyjnych manifestacji²⁶, zaś prawo patronatu nad kaplicą znacząco wyodrębniało wskazaną społeczność spośród innych i wzmacniało jej prestiż.

Kaplica mogła też być surogatem władzy municypalnej – tak upragnionej i jednocześnie wciąż traconej przez bogate cechy rzemieślnicze. We Wrocławiu znane są nazwiska przedstawicieli władz miejskich już od 1287 roku, a opublikowane spisy zarządców dla wieku XV wyraźnie wskazywały, że do elity rządzącej miastem powoływani byli z reguły najbogatsi, należący do pięćdziesięciu pięciu patrycjuszowskich rodów²⁷. Jednocześnie liczba miejsc w ratuszu przeznaczonych dla reprezentantów gminu ulegała stałej redukcji. Wydaje się to znaczące, gdyż przewaga liczebna kupców, widoczna jeszcze w XIII wieku, w późnym średniowieczu należała już do historii, a populacja miejska zdominowana była przez rzemieślników. Nie przekładało się to jednak, jak wskazują zapisy historyczne, na dostęp rzemieślników do władzy i kręgów decyzyjnych w strukturach komunalnych²⁸. Fundowanie kaplic cechowych można rozpatrywać w kontekście napięć społecznych i buntów cechów rzemieślniczych, ukierunkowanych na przejęcie części stanowisk w obrębie rady miejskiej. Kaplice mogły więc stanowić symbol rosnącego apetytu na władzę i jednocześnie wyraz frustracji spowodowanej stale traconym udziałem w strukturach urzędów municypalnych. Kaplice przykościelne fundowane przez bogate cechy miejskie mogły więc stanowić kompensację rozbudzonych ambicji przy nie-trwale tylko uzyskiwanej partycypacji w elitach decyzyjnych komuny miejskiej. Rosnący chwilowo prestiż polityczny warstw rzemieślniczych, zwłaszcza w XV wieku, powodował również zmiany w funkcjach przykościelnych kaplic. O ile wpływowo kupieckie rody patrycjuszowskie fundowały głównie kaplice grobowe o charakterze kommemoratywno-reprezentacyjnym, o tyle bogate cechy rzemieślnicze wznosiły obiekty o charakterze liturgiczno-oratoryjnym.

Kaplice przykościelne, służące celom liturgiczno-oratoryjnym, zapewniały więc kameralną przestrzeń, w której jednostka odseparowana od anonimowego

²⁵ O. G. Oexle, *Spółczesność średniowiecza. Mentalność – grupy społeczne – formy życia*, Toruń 2000, s. 62–63.

²⁶ J. Gilewska, *W późnośredniowiecznym Wrocławiu*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1967, s. 61.

²⁷ J. Drabina, op. cit., s. 54.

²⁸ M. Goliński, *Wokół problematyki...*, op. cit., s. 64–65.

tłumu wiernych mogła nawiązywać indywidualny kontakt z Absolutem. Z drugiej strony budowały one nobilitujące poczucie przynależności do wspólnoty, mającej prawo korzystania z tej szczególnej przestrzeni sakralnej. Kaplica stawała się odosobnionym miejscem w przestrzeni kościoła, umożliwiającym wyciszenie i kontemplację, co współgrało z aktualnymi trendami dewocyjnymi²⁹. Kreowała również niejako architektoniczne ramy, w które ujęty był całoroczny udział w oficjalnym życiu religijnym. Jednocześnie rozrastający się ciąg kaplic i fundowanie dodatkowych ołtarzy o różnych wezwaniach, relikwiach i odpustach komplikowały w znaczącym stopniu wcześniejszą semantykę i hierarchię przestrzeni kościelnej, pierwotnie postrzeganej w perspektywie prezbiterium z ołtarzem głównym i nawą oraz znielicznymi ołtarzami bocznymi w początkowej fazie³⁰. Ich wprowadzanie w obręb gotyckich kościołów wydaje się jednak symptomatyczne dla późnogotyckiej mentalności mieszczańskiej, determinującej całokształtem potrzeb i oczekiwań ostateczną formę świątyni farnej. Było to rezultatem silnego związku społeczności miejskiej z kościołem, wynikającego z faktu, że na przykład w średniowiecznym Wrocławiu obowiązek uczestniczenia w mszach świętych i nabożeństwach obejmował dziewięćdziesiąt dni w roku³¹. Wierny wypełniał w świątyni liczne obowiązki nakładane na niego przez wspólnotę chrześcijańską oraz formował więzi społeczne, pozwalające mu przezwyciężyć poczucie alienacji dzięki integracji z grupą bardziej kameralną niż cała populacja miejskiej komuny. Tam również szukał sposobów dowartościowania własnego ego lub manifestowania swojego znaczenia. Ponieważ o jego znaczeniu personalnym decydowała często przynależność do cieszącej się szacunkiem i uznaniem większej społeczności, rodu lub korporacji, kaplica, jako materialny wyznacznik pozycji zajmowanej w kościelnej organizacji przez określone bractwo, stanowiła istotny czynnik w manifestowaniu siły wspólnoty religijnej oraz jej poszczególnych członków. Kaplica była obszarem przenikania się sacrum i profanum, gdyż realizacja potrzeb czysto duchowych pociągała za sobą autoprezentację o bardziej laickim charakterze.

²⁹ Jak pisał Jerzy Kłoczowski: „w XIV w. własne oratorium chcą już mieć możniejsze rodziny czy małe grupy ludzi, bractwa, cechy w miastach: co więcej, każdy człowiek, nawet najbiedniejszy, stara się również mieć w domu czy przy sobie przynajmniej mały obrazek, jakby imitację kaplicy”. J. Kłoczowski, *Kryzys i reformy w chrześcijaństwie zachodnim XIV–XVI wieku*, „Znak” 1971, r. XXIII, nr 205–206, s. 856–857.

³⁰ H. Manikowska, *Geografia sakralna miasta*, [w:] *Animarum cultura. Studia nad kulturą religijną na ziemiach polskich w średniowieczu*, t. 1: *Struktury kościelno-polityczne*, red. H. Manikowska, W. Brojer, Warszawa 2008, s. 129–130.

³¹ J. Gilewska-Dubis, *Z życia religijnego mieszczan wrocławskich w średniowieczu*, [w:] *Memoriae amici et magistra. Studia historyczne poświęcone pamięci Prof. Wacława Korty (1919–1999)*, red. M. Drewicki, W. Mrozowicz, R. Żerelik, Wrocław 2001, s. 276.

Pierwsze fundacje mieszczańskich kaplic przykościelnych pojawiły się w śląskich miastach w latach siedemdziesiątych XIV wieku. Stopniowa aneksja Śląska przez królów czeskich w XIV wieku, pokój za czasów Karola i protekcyjny charakter reform ekonomicznych sprzyjały koniunkturze gospodarczej i umocnieniu pozycji mieszczaństwa³². Poczucie własnej odrębności i znaczenia wpłynęło na rozwój samoświadomości mieszczańskiej i potrzebę jej zasygnalizowania, a gotowych wzorców dostarczały stolice handlu europejskiego, ze swoim etosem mieszczanina i kupca. Kontakty Wrocławia z Hanzą³³ umożliwiły przenikanie na grunt śląski modeli zachowań związanych z praktyką fundowania przykościelnych kaplic, w formułach inspirowanych świątyniami Lubeki. Kaplice mieszczańskie lokalizowano zasadniczo wzdłuż obu naw bocznych korpusu nawowego kościoła – pierwotnie wprowadzano je pomiędzy przypory, które odpowiednio przedłużano i zamykano ścianami zewnętrznymi. Z czasem zapotrzebowanie na kaplice wzrosło do tego stopnia, że koncepcja kościoła wzbogaconego o przestrzenie kaplicowe stała normą, a aranżacja kaplic następowała już w fazie projektu kościoła³⁴.

Powstawał w ten sposób zwykle ciąg ujednocionych pod względem głębokości i wysokości aneksów, czego doskonałym przykładem mogą być obiekty przy kościele św. Marii Magdaleny i św. Elżbiety we Wrocławiu czy też przy kościele św. św. Piotra i Pawła w Legnicy. Ich realizacja sięga w najstarszych przykładach lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XIV wieku i trwa do pierwszej połowy XV wieku³⁵. Ponadto, przez cały czas obiekty już istniejące poddawane były różnym przekształceniom, często zapewne dyktowanym potrzebą zaakcentowania osoby nowego właściciela. W przypadku kościołów hanzeatyckich z XIV wieku charakterystyczne było stosowanie sklepień krzyżowo-żebrowych, tymczasem na Dolnym Śląsku dokonano w tej materii znaczącego przewartościowania. W tych zbliżonych do siebie przestrzennie realizacjach głównym sposobem dekoracyjnej aranżacji wnętrza stało się bowiem wprowadzenie atrakcyjnego wizualnie sklepienia oraz bogatego detalu rzeźbiarskiego, operującego obok przedstawień biblijnych i zaczerpniętych ze średniowiecznych bestiariuszy również motywami herbów mieszczańskich czy wyobrażeniami fundatorów. Dążono do nadania im walorów artystycznych.

³² R. Żerelik, *Historia Śląska do 1526 r.*, [w:] *Historia Śląska*, red. M. Czapliński, E. Kaszuba, G. Wąs, R. Żerelik, Wrocław 2002, s. 70–71.

³³ M. Goliński, *Miasto w okresie tzw. „walki cechów”*, [w:] *Historia Wrocławia. Od pradziejów do końca czasów habsburskich*, red. C. Buśko, M. Goliński, M. Kaczmarek, L. Ziątkowski, t. 1, Wrocław 2001, s. 150.

³⁴ A. Grewolls, *Die Kapellen der norddeutschen Kirchen im Mittelalter*, Kiel 1999, s. 100–103.

³⁵ P. Oszczanowski, *Kościół św. Elżbiety*, Wrocław 2002; idem, *Wrocław. Kościoły św. Marii Magdaleny*, Warszawa 2009.

Szczególnie atrakcyjną praktyką w tej materii wydawało się przekrywanie wnętrza kaplicowych dekoracyjnymi sklepieniami gwiaździstymi, trójpodporowymi czy w obiektach późniejszych – sieciowymi. Niektóre z nich, gwiaździste, miały również nobilitujące konotacje symboliczne, gdyż sugerowały firmament nieba gotowego na przyjęcie wiernego. Typy sklepień, jak również motywy rzeźbiarskie, przejmowano z zupełnie odmiennego środowiska, przede wszystkim w drugiej połowie XIV wieku i na początku XV wieku z sąsiednich Czech, pozostających pod wpływem warsztatu parlerowskiego.

Przykładem takich dekoracyjnie zaaranżowanych wnętrza jest kaplica rodziny Rothe przy kościele św. Marii Magdaleny we Wrocławiu, wzmiankowana po raz pierwszy około 1400 roku jako należąca do Piotra Rotheo, członka rady miejskiej³⁶. Wystrój wnętrza o sklepieniu gwiaździstym z żebrami przekątniowymi uzupełniały reliefowe zworniki między innymi z podobiznami fundatora Johanna Rotheo i jego żony Jadwigi z domu Dompnig (rodziców Piotra Rotheo)³⁷. Być może na kolejnym, trudnym dziś do odczytania zworniku znajdowały się herby fundatora i jego żony, uzupełniające swoją wymową portrety ich samych lub rodziców Piotra Rotheo. Na czwartym zworniku przedstawiono postać, którą można zidentyfikować jako wyobrażenie bazyliuszka. Na wspornikach przedstawiono maskę liściastą, małego skrzydłatego smoka, gryfa i ptaka o rozpostartych skrzydłach. W centrum sklepienia umieszczony został zwornik o ażurowej formie, który według Małgorzaty Niemczyk może być utożsamiany z latarnią zmarłych. Od spodu zwornika umieszczony na ośmiobocznej tarczy relief wyobrażał spoczywającego lwa. Szczególnie w kontekście Apokalipsy symbolika lwa wiąże się z potęgą i majestatem władcy, oznaczając zwycięską siłę i zbawczą moc Baranka, określanego przez jednego z apokaliptycznych starców jako „Lew z pokolenia Judy”³⁸. O ile Baranek symbolizuje pierwsze przyjście Chrystusa i jego śmierć, o tyle Lew oznaczać ma powtórne przyjście w dniu Sądu Ostatecznego i jego władzę nad światem³⁹. Podobnie jak lew, również gryf stanowi w ikonografii chrześcijańskiej symbol Chrystusa, jego zmartwychwstania, siły i Mądrości Bożej. Tak odczytana symbolika sugeruje, że niedający się do końca zidentyfikować wizerunek ptaka to przedstawienie pelikana – co stanowiłoby odwołanie do ofiary Chrystusa⁴⁰.

³⁶ M. Niemczyk, *Kaplice mieszczkańskie na Śląsku w okresie późnego gotyku*, „Roczniki Sztuki Śląskiej” 1983, t. XIII, s. 51.

³⁷ P. Oszczanowski, *Wrocław...*, op. cit., s. 94.

³⁸ W. Michniewicz, *Symbolika chromatyczna i zoomorficzna w Apokalipsie św. Jana*, [w:] *Apokalipsa. Symbolika-tradycja-egzegeza*, red. K. Korotkich, J. Ławski, t. 1, Białystok 2006, s. 69.

³⁹ *Apokalipsa św. Jana. Księga profetyczna i symboli*, oprac. H. Langkammer, Rzeszów 2009, s. 74.

⁴⁰ M. Niemczyk, op. cit., s. 29.

Maska liściasta i smok mogłyby w takiej interpretacji oznaczać siły szatańskie. Czyhający w listowiu drzewa wiadomości szatan bywał przedstawiany w postaci maski liściastej. Symbolika zła i grzechu przypisana została natomiast smokowi między innymi w nawiązaniu do Apokalipsy, w której pojawia się on jako przeciwieństwo Boga i tym samym wyobrażenie szatana. Postać smoka występuje szczególnie w kontekście walki z Niewiastą, symbolizującą Marię, której potomka, Mesjasza, potwór usiłuje zgładzić. Pokonany i strącony na ziemię, pozbawiony możliwości powrotu do stanu pierwotnego, niebiańskiego, prześladowuje jej potomstwo, rozumiane jako wspólnota Kościoła⁴¹. W kaplicy pojawiają się więc motywy identyfikowane z niebezpieczeństwami zarówno zagrażającymi ludzkiej duszy, jak i stanowiącymi gwarancję zbawienia i życia wiecznego. Wrzucony pomiędzy dwie potęgi człowiek musi dokonać wyboru i opowiedzieć się po którejś ze stron, co ostatecznie zadecyduje o jego kondycji pośmiertnej. Umieszczenie podobizn i herbów fundatorów na symbolizującym niebo sklepieniu kaplicy wydaje się wyraźnie zaświadczać o dokonanym wyborze. Wymowa sepulkralna dekoracji podkreślała niewątpliwie pobożność intencji fundacji, a podobizny i herby sugerowały również świadomość jednostkowego bytu i dumę z rodowej przynależności. Niewątpliwie pozycja przodków nie przynosiła ujmy fundatorowi, który miał prawo się nią szczycić. Kariera municypalna rodziny Rothe sięgała 1339 roku, gdy Hanko Rothe został wybrany do rady jako przedstawiciel kupiectwa. Następny na urzędzie rajcowskim był Johannes Rothe, ojciec fundatora, a z czasem też syn fundatora, Peter Rothe junior, który od 1410 roku studiował na Uniwersytecie Wiedeńskim, a potem zajął stanowisko radcowskie w 1454 roku. Sam fundator sprawował wymieniany urząd od 1403 roku, zaś liczne zyski inwestował chętnie w podwrocławskie dobra ziemskie⁴². Realizacja przestrzeni służącej liturgii i komemoracji, naznaczonej motywami przywołującymi pamięć o przodkach i generującymi rodową dumę, pozwalała wyrazić wieloaspektowość psychiki późnośredniowiecznego mieszczanina, stopniowo coraz bardziej gotowego do wyznania wiary zarówno w Boga, jak i w swoją pozycję społeczną.

Sklepienia gwiazdziste, tym razem bez żeber diagonalnych, oraz dekoracyjny detal w postaci rzeźbiarsko opracowanych zworników i wsporników, prezentujących program eschatologiczny zaświadcza o pobożności fundatora, posiada kaplica rodziny Reichardów. Została ona ufundowana około 1380 roku, a jej właścicielem był wzmiankowany w 1409 roku Leonard Reichard, ważny przedstawiciel patrycjatu i członek rady miejskiej⁴³. Przez cały XV wiek kapli-

⁴¹ W. Michniewicz, op. cit., s. 67–68.

⁴² R. Stein, *Der Rat und Ratsgeschichte des alten Breslaus*, Wurzburg 1963, s. 104–107.

⁴³ L. Burgemeister, *Die Künstdenkmäler der Stadt Breslau*, Bd. II, Breslau 1930–1934, s. 20.

ca pozostawała w rękach rodziny Reichardów i dopiero pod koniec stulecia prawo patronatu przejęła rodzina Banków⁴⁴. Bogata dekoracja rzeźbiarska ponownie skupiała się na wyobrażeniach ewokujących znaczenie eschatologiczne. Pięć zworników sklepiennych zarezerwowano na przedstawienie Chrystusa Pantokratora w centrum kompozycji, otoczonego z czterech stron symbolami ewangelistów. Miały one reprezentować drogę prowadzącą ku zbawieniu duszy. Stefę grzechu i pokusy wyobrażały motywy masek ludzkich, diabelskich, liściastych i zwierzęcych na wspornikach sklepienia. Wśród nich interesujący wydaje się wizerunek brodatej męskiej głowy, pod którą umieszczona jest mała tarcza herbowa. Niestety, tarcza ta jest obecnie nieczytelna, ale można podejrzewać, że prezentowała herb fundatora kaplicy, a główka przy takiej interpretacji tarczy miałaby stanowić jego portret.

Innym jeszcze wnętrzem o niegdyś bogatym wystroju i wyposażeniu jest zlokalizowana przy korpusie fary magdaleńskiej Kaplica Złotników ze sklepieniem trójpodporowym o skomplikowanym rysunku żeber. Z pierwotnego wystroju rzeźbiarskiego kaplicy zachowały się oprócz zwornika cztery wsporniki: dwa prezentujące postacie lecących aniołów i dwa z maskami ludzkimi. O pobożności fundatorów świadczył też reprezentacyjny ołtarz. W 1398 roku pojawiła się archiwalna wzmianka o fundacji ołtarza w istniejącej już kaplicy przez Hnesila von Glacza, złotnika wrocławskiego⁴⁵, a w 1473 roku zamówiono do niej wspaniały poliptyk z figurą św. Eligiusza, patrona złotników, w którym umieszczono figury Chrystusa oraz św. św. Piotra i Pawła pochodzące z wcześniejszego ołtarza. Został on wykonany w warsztacie Nicolasa Obilmana około 1485 roku⁴⁶ i stanowił jedno z najwspanialszych dzieł snycerskich epoki. Wiadomo, że w kaplicy znajdował się również Tryptyk z Matką Boską z 1507 roku oraz Tryptyk św. Stanisława z lat 1508–1509. Kaplica Złotników posiadała jedno z najokazalszych wnętrz kaplicowych fary magdaleńskiej, kunszt swój zawdzięczając pozycji cechu złotników, którego historia sięgała aż do 1305 roku. W XV wieku należeli oni do jednej z najwyższej sytuowanych korporacji rzemieślniczych, a ich przedstawiciele okazjonalnie zasiadali nawet w radzie miejskiej lub w kolegium ławników⁴⁷. Pozycja społeczna, epizodycznie tylko potwierdzana udziałem w radzie miejskiej, jak również posiadane przez tę grupę zasoby finansowe sprawiały, że kaplica cechowa była nie tylko przestrzenią sakralną doskonale zaświadczącą o pobożności fundatorów, ale również miejscem świeckich manifestacji. Nie bez znaczenia był wybór miejsca na kaplicę – usytuowana została przy północnej nawie bocznej kościoła,

⁴⁴ M. Niemczyk, op. cit., s. 50.

⁴⁵ L. Burgemeister, op. cit., s. 18.

⁴⁶ P. Oszczanowski, *Wrocław...*, op. cit., s. 64–65.

⁴⁷ M. Goliński, *Wokół problematyki...*, op. cit., s. 64–65.

wychodząc na Albrechtgasse (obecna ul. Wita Stwosza), gdzie większość parceli należała właśnie do złotników⁴⁸.

O próbach zaakcentowania poprzez fundację kaplicy swojej obecności w strukturze komuny miejskiej zaświadczą też realizacje sytuowane przy wrocławskim kościele św. Elżbiety. Właśnie tę farę preferował wrocławski patrycjat jako przestrzeń reprezentacyjną, bogatą w świadectwa zarówno pobożności, jak i pozycji ekonomicznej oraz znaczenia wśród współobywateli. Zachowały się tam między innymi kaplice zdobione sklepieniami sieciowymi, będącymi jednocześnie efektem wtórnej aranżacji wnętrza po przejściu prawa patronatu nad kaplicą. Przykładem może być kaplica Saurmannów, pierwotnie pod wezwaniem św. Andrzeja, powstała prawdopodobnie około 1400 roku. Informacje o niej pojawiają się w 1407 roku, a w posiadaniu wywodzącego się z Norymbergii Sebalda Saurmanna znalazła się dopiero w drugiej połowie XV wieku. Wiadomo, że Sebald Saurmann wraz z bratem Konradem uzyskali prawa miejskie w 1466 roku i być może w niedługim czasie przejęli kaplicę przy farze elżbietańskiej, a następnie dokonali jej przekształcenia celem zaznaczenia prawa patronatu⁴⁹. Na jej wtórną przebudowę wskazują zachowane do dziś formy sklepienia sieciowego typu parlerskiego w wersji „katedralnej” i detal rzeźbiarski w postaci masek ludzkich i diabelskich na wspornikach. Analogie formalne łączą tę realizację z przebudową kaplicy Dachsa w kościele Najświętszej Marii Panny na Piasku prowadzoną przez warsztat Jodoka Tauchena w latach 1466–1469⁵⁰. Być może architekt kierował pracami budowlanymi również tu, mając na celu uświetnienia nobiletującego nabytku nowo przybyłego Sebalda Saurmanna, usiłującego zaznaczyć w ten sposób swoje rosnące znaczenie w strukturach miejskich.

W szczególnych sytuacjach realizacja kaplicy wyróżniała się pod względem architektury, skali czy bogactwa detalu rzeźbiarskiego, wyrażając tym samym różnorodne ambicje fundatora. Przykładem może być kaplica Dumlosych przy południowej nawie fary elżbietańskiej, charakteryzująca się w ciągu pozostałych zlokalizowanych tam kaplic przedłużeniem jej w kierunku południowym o dodatkowe, zamknięte poligonalnie przęsło. Rodzina Dumlosych notowana była w źródłach archiwalnych od 1335 roku, kiedy to Paulus Dumelose, przybyły z Legnicy, zasiadł po raz pierwszy w radzie miejskiej⁵¹. Na przestrzeni kolejnych dekad przedstawiciele rodu piastowali liczne urzędy miejskie, a sam fundator Dytwin Dumlose w 1382 roku został rajcą wrocławskim⁵². Można podej-

⁴⁸ Idem, *Socjotopografia późnośredniowiecznego Wrocławia*, Wrocław 1997, s. 491.

⁴⁹ L. Burgemeister, op. cit., s. 90.

⁵⁰ M. Niemczyk, op. cit., s. 65.

⁵¹ R. Stein, op. cit., s. 100.

⁵² M. Niemczyk, op. cit., s. 61.

rzewać, że to właśnie potrzeba materialnego potwierdzenia pozycji społecznej skłoniła go do podjęcia tej szczególnie ambitnej fundacji. W 1393 roku do wystawionej kaplicy ufundował ołtarz, a po śmierci w 1405 roku został tam pochowany, o czym świadczy napis na płycie posadzki: „Anno Millesimo CCCCXV obyt Ditwinus Dumelos fundator hujus capelle orate pro no”⁵³. W kaplicy pochowani byli również jego zmarły w 1400 roku brat Hanco z żoną Anną⁵⁴. Epitafijna inskrypcja wyraźnie eksplikuje prośbę zmarłego o eschatologiczne wsparcie w postaci modlitwy. Pochówek w pobliżu ołtarza, niemal *ad sanctos*, wskazywał na troskę o zapewnienie optymalnych szans na zbawienie. Na bogaty wystrój kaplicy składają się wsporniki w postaci główek, przybranych w diademy i korony, z których wyrasta bujne listowie pokrywające bryłę wsporników podtrzymujących żebra sklepienne. Jak sugeruje Niemczyk, mogą to być symbolicznie oddane chóry anielskie. Liście dębu i winorośli wiążą się z wymową eucharystyczną, a ich obecność właśnie w przestrzeni ołtarzowej kaplicy potwierdza takie odczytanie wyobrażeń dekorujących wsporniki. Chóry anielskie niejako dźwigają na swoich ramionach wyobrażenie raju, w którym życzyłyby sobie przebywać zmarły fundator. Ponownie antycypowana kondycja pośmiertna fundatora może być sygnalizowana przez umieszczenie na sklepieniu herbu rodowego. Herb rodziny Dumlose przedstawiał dwie skrzyżowane ręce, z dłońmi bez kciuków i taki właśnie umieszczony został na obu zwornikach sklepiennych. Sytuowany w symbolicznej przestrzeni niebios herb fundatora jest niewątpliwie nie tylko pobożnym życzeniem dostąpienia zbawienia, ale jednocześnie świadomym zabiegiem autoprezentacji. Symbol przynależności rodowej i społecznego statusu umieszczony został bowiem w strefie nie tylko nobilitującej znaczeniowo, ale również doskonale widocznej z nawy kościoła, gdzie przebywali współobywatele komuny miejskiej, adresaci tego zabiegu manifestacji prestiżu społecznego. Wskazuje to na fakt, że ostatecznie wygląd kaplicy determinowały nie tylko kwestie o charakterze religijnym, ale również potrzeby budowania zależności i hierarchii społecznych.

Najwybitniejszymi realizacjami w kontekście aranżacji sklepień, których wyrafinowaną wersję uzupełniają równie atrakcyjne formy maswerków okiennych, są kaplice patrycjuszowskie przy farze legnickiej – rodzin von der Heyde, Poppelau i Thamme. Zostały one wzniesione w podobnym czasie, około 1420 roku, prawdopodobnie przez kamieniarza lub cały warsztat sprowadzony z Francji, z okolic Saint Denis, przez Ludwika II brzeskiego, księcia legnickiego⁵⁵. Najdoskonalszą z nich pod względem artystycznym jest kaplica rodziny

⁵³ R. Stein, op. cit., s. 101.

⁵⁴ Ibidem, s. 101.

⁵⁵ H. Lutsch, *Die Kunstdenkmäler des Reg.-Bezirks Liegnitz*, Bd. III, Breslau 1889, s. 230; M. Niemczyk, op. cit., s. 23.

von der Heyde – nakryta opartym na łuku Tudorów sklepieniem gwiaździstym o dekoracyjnych formach. Żebra oraz łuk arkady wejściowej ozdobiono podwieszonymi maswerkowymi arkadowaniami o motywie lilii, a trzon spinającego żebra zwornika otrzymał kształt przewiązki z umieszczonym poniżej kieli-chowato ujętym pękiem wydłużonych liści⁵⁶. Na wspomnianym łuku Tudorów oparto również kształt okna i arkady otwierającej kaplicę do wnętrza nawy bocznej. Podobnie jak w przypadku fundatorów wrocławskich, również tu inicjatywę wystawienia kaplicy przykościelnej wysuwa przedstawiciel lokalnego patrycjatu.

Wskazane formy wykorzystano też w kształcie okna i arkady oraz w maswerku okiennym w usytuowanej symetrycznie, po przeciwległej stronie kościoła, kaplicy rodziny Thamme. Wnętrze kaplicy nakryto sklepieniem gwiaździstym z żebrami diagonalnymi i pięcioma zwornikami w formie tarcz herbowych. Kaplicę tę ufundował jako rodową Paweł Thamme, należący do legnickiego patrycjatu sędzieja i urzędnik miejski⁵⁷. Jego ambicje jako fundatora sięgnęły jeszcze dalej, gdyż w tym samym kościele ufundował w 1425 roku kolejną kaplicę, tym razem dla bractwa kurkowego. Jej formy nie są jednak tak reprezentacyjne jak w przypadku kaplicy rodowej, co wskazuje, że decyzję o atrakcyjnej wizualnie aranżacji wnętrza kaplicy należy postrzegać jako przemyślaną taktykę budowania odpowiednich nośników znaczeń⁵⁸.

W trzeciej ze wspomnianych kaplic, rodziny von Poppelau, podziwiać można finezyjny kształt maswerku, wypełniającego duże, pięciodzielne okno, który przywołuje na myśl realizacje angielskie końcowej fazy stylu dekoracyjnego. Rodzina von Poppelau należała do najwybitniejszych przedstawicieli legnickiego patrycjatu, a ich sieć kontaktów kupieckich sięgała nie tylko Wrocławia, ale również dalekiej Antwerpii⁵⁹. Heinrich Ziegler przytaczał niezachowaną do dziś inskrypcję na płycie kamiennej umieszczonej w kaplicy, według której w 1428 roku zmarł mieszczanin Nicolaus Poppelau, fundator kaplicy, a w 1429 roku jego syn, Alexius, legnicki rajca i fundator ołtarza do kaplicy rodowej⁶⁰.

Zastosowane formy łuku Tudorów i laskowań maswerku okiennego w formule sieciowej (*reticulated*), charakterystycznej dla English Decorated Style, stawia te realizacje na poziomie wyjątkowym w porównaniu z innymi kaplicami przykościelnymi na Dolnym Śląsku. Jednocześnie jest to wyjątkowo wczes-

⁵⁶ H. Lutsch, op. cit., s. 212–213.

⁵⁷ H. Ziegler, *Die Peter-Paul-Kirche zu Liegnitz*, Liegnitz 1878, s. 26.

⁵⁸ A. Sammt, *Chronik von Liegnitz*, Bd. I, Liegnitz 1861, s. 336.

⁵⁹ L. Petry, *Die von Popplau. Eine schlesische Kaufmannfamilie*, Breslau 1935, [za:] M. Niemczyk, op. cit., s. 38.

⁶⁰ H. Ziegler, op. cit., s. 26.

sny przykład przedostawania się form gotyku angielskiego na kontynent i świadczy o potrzebie manifestowania swojej pozycji przez legnickich patrycjuszy. Działo się to nie tylko poprzez pobożną fundacją, ale również dzięki zastosowaniu nowatorskich, artystycznie wymakowanych form, świadczących zarówno o wyrobieniu estetycznym, jak i o możliwościach finansowych, pozwalających na przejęcie książęcego warsztatu.

Z tematem przestrzeni kaplicowej łączy się również problem wystroju i wyposażenia wnętrza – polichromii ściennych, witraży, ołtarzy, stalli czy figur świętych. Do czasów obecnych przetrwały one w postaci szczątków, poddanych *in situ* daleko idącej destrukcji lub wyrwanych z pierwotnego kontekstu i osadzonych w przestrzeni muzealnej. Przykładem tego jest chociażby Polptyk Złotników z wrocławskiego kościoła Marii Magdaleny, który do naszych czasów dotarł tylko w postaci pojedynczych elementów. XIX- i XX-wieczne renowacje zatarty niemal zupełnie widoczne jeszcze w XIX wieku polichromie ścienne, jak w przypadku kaplicy Schobircza przy przywoływanym już kościele św. św. Piotra i Pawła w Legnicy. Ziegler odnotował resztki dekoracji sklepiennej w postaci przedstawień aniołów i ewangelistów, jednak podobnie jak istniejący jeszcze w XIX wieku witraż z wizerunkiem orła śląskiego i kluczy – herbu Świdnicy, należą one już do przeszłości⁶¹. Mimo daleko idącej destrukcji elementów wyposażenia czy wystroju wnętrza należy pamiętać, że również one zaświadczać o potrzebie manifestacji mieszczańskiej pobożności, pragnieniu pozyskania przychylności świętego, wyciszeniu obsesyjnego lęku związanego z grozą potępienia, jak również dokumentują chęć zaakcentowania zupełnie świeckich ambicji i aspiracji.

Niniejszy artykuł miał na celu zaprezentowanie szeregu funkcji, jakie w przestrzeni miejskich świątyń pełniły kaplice. Świadomość przenikania się w ich obrębie elementów sacrum i profanum pozwala w szerszym kontekście sytuować formę artystyczną, która w wielu przypadkach stanowiła celową manifestację konkretnych treści ideowych. Pozwala to również wzbogacić obraz późnogotyckiego mieszczaństwa, którego egzystencja rozpięta już była w sposób wyraźny między potrzebą zabezpieczania boskiej przychylności i łaski zbawienia a prezentacją zajmowanej pozycji społecznej, posiadanych zasobów finansowych oraz przynależności grupowej, które wspólnie składały się na poczucie indywidualnej, doczesnej siły i znaczenia. Przejęcie modelu kaplicy przykościelnej z terenów hanzeatyckich jednocześnie nakładało się na odwoływanie się w sztuce śląskiej do centrów wzorcotwórczych z Czech, Saksonii i Łużyc. W przypadku omówionych fundacji proveniencje hanzeatyckie widać we wprowadzaniu kaplic między przypory korpusu nawowego w sposób pozwalający uzyskać względnie ujednolicony ciąg aneksów. Stosowane typy

⁶¹ Ibidem, s. 224.

sklepień i detal rzeźbiarsko-architektoniczny odsyłają zaś badacza ku środowiskom artystycznym sytuującym się na południe i południowy zachód od Śląska. Ów, jak się wydaje, świadomy jednak wybór poszczególnych form i motywów wskazuje wyraźnie, jak określony w obszarze refleksji teologiczno-filozoficznej oraz warunków ekonomiczno-społecznych profil osobowościowy śląskiego mieszczanina determinował decyzje w zakresie kształtowania otaczającej go przestrzeni sakralnej, nasyconej bogactwem symbolicznych znaczeń również z obszaru czysto świeckiego.

GOTHIC BOURGEOIS CHAPEL IN LOWER SILESIA IN THE LIGHT OF ITS NUMEROUS FUNCTIONS

ABSTRACT

The subject of this paper are side-chapels founded during the Gothic by parish churches in Lower Silesia. Due to the person of the founder, the functions served, and their artistic form, these structures often offered a very sensitive measurement of the complex net of emotions and relationships that entangled the given town community. The space of a side-chapel, in accordance with the general idea, was the sphere of *sacrum*, the place where religiousness could be manifested, and where both the worldly and the spiritual needs related to the transcendence of the soul could be fulfilled. A side-chapel was a cozy interior suitable for group liturgy and individual prayer, serving as an oratory, a sanctuary or a sepulchral chapel. Its nature depended on the founder's theological and philosophical worldview as well as on their social potential, both of these factors shaped on the basis of profound studies and the casual idea of piety.

At the same time, the chapel remained an excellent tool for conveying ideas unrelated to the sphere of *sacrum*, ones that belong to the wide range of lay social relationships. It constituted a unique space, whose artistic form reflected the growing significance of the merchant patriciate and, as time passed by, of craftsmen as a social group. It was directly linked with the increasing ambition to self-present oneself and to visualize either the held or the intended place in the social hierarchy of a given community. This demonstration of one's earthly importance was done by means of a strategy formerly used by the feudal elites – a strategy based on founding sacral buildings. The financial limitations of the bourgeois drew the founders' attention to structures more humble than the churches and monasteries usually raised by monarchs. The side-chapel proved to be an ideal choice – it was affordable for merchants and craftsmen, but at the same time costly enough to be a brilliant declaration on both religious and social matters.

The models of behavior related to founding side-chapels reached Lower Silesia thanks to merchant contacts with huge business centers – among others, with the Hanseatic League. As a result, the Silesian structures were founded and built along with the formulas inspired by the temples in Lübeck – they were usually placed along both aisles of a church, between the counterforts, which were adequately prolonged and closed by

the outer walls. Thus, a series of annexes unified in terms of depth and height was created. One might see splendid examples of this tendency in the St. Mary Magdalene and the St. Elizabeth's churches in Wrocław or in the St. Peter and Paul church in Legnica, the most interesting of which are discussed in this paper in detail. At the same time, the types of vaults used as well as the artistic and sculptural details suggest rejection of the Hanseatic aesthetics as far as the interior of the chapel is concerned. Apparently, the local people found it more attractive to employ patterns and models that – traditionally for Silesian art – originated in the Czech, Saxony and in Lusatia. This way the adoption of the Hanseatic side-chapels intermingled with the artistic inspirations coming from the areas to the south and south-west of Silesia or – in case of the most spectacular pieces in Legnica – even from far England.

This deliberate combination of independent stylistics suggests a purposeful application of already existing patterns in order to create a unique architectural and sculptural concept; a concept that could meet the needs of a new group of founders on a semantic level and allow them to perceive side-chapels as an efficient means of self-presentation.

KEYWORDS

chapel, Gothic architecture, bourgeois' culture, Lower Silesia

BIBLIOGRAFIA

1. Baszkiewicz J., *Średniowieczna myśl polityczno-społeczna*, [w:] *Historia filozofii średniowiecznej*, red. J. Legowicz, Warszawa 1980.
2. Burgemeister L., *Die Kunstdenkmäler der Stadt Breslau*, Bd. II, Breslau 1930–1934.
3. Dola K., *Dzieje Kościoła na Śląsku*, Opole 1996.
4. Drabina J., *Życie codzienne w miastach śląskich XIV i XV wieku*, Opole 1991.
5. Gilewska J., *W późnośredniowiecznym Wrocławiu*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1967.
6. Gilewska-Dubis J., *Z życia religijnego mieszczan wrocławskich w średniowieczu*, [w:] *Memoriae amici et magistra. Studia historyczne poświęcone pamięci Prof. Wacława Korty (1919–1999)*, red. M. Drewicki, W. Mrozowicz, R. Żerelik, Wrocław 2001.
7. Goliński M., *Miasto w okresie tzw. walki cechów*, [w:] *Historia Wrocławia. Od pradziejów do końca czasów habsburskich*, red. C. Busko, M. Goliński, M. Karczmarek, L. Ziątkowski, t. 1, Wrocław 2001.
8. Goliński M., *Socjotopografia późnośredniowiecznego Wrocławia*, Wrocław 1997.
9. Goliński M., *Wokół problematyki formowania się stanu mieszczańskiego w Polsce*, [w:] *Studia z historii społecznej*, red. M. Goliński, S. Rosik, „Scripta Historica Medevalia”, Wrocław 2012.
10. Grewolls A., *Die Kapellen der norddeutschen Kirchen im Mittelalter*, Kiel 1999.
11. Hay D., *Europa w XIV i XV w.*, Warszawa 2001.
12. Hauser A., *Społeczna historia sztuki i literatury*, t. 1, Warszawa 1974.
13. Kłoczowski J., *Kryzys i reformy w chrześcijaństwie zachodnim XIV-XVI wieku*, „Znak” 1971, r. XXIII, nr 205–206.

14. Kutzner M., *Kościół świętego Mikołaja w Brzegu. Przyczynek do badań nad śląską szkołą architektoniczną z XIV w.*, [w:] *Piastowie brzescy i ich epoka. Materiały sesji naukowej, zorganizowanej przez Towarzystwo miłośników Ziemi Brzeskiej i Muzeum Piastów w Brzegu. Brzeg, 13–14 października 1972 r.*, Opole 1973.
15. Kwiatkowski S., *Miracula średniowieczne jako źródło do badań nad mentalnością społeczną w Polsce i jej przemianami pod wpływem kolonizacji niemieckiej*, „*Studia Źródłoznawcze*” 1977, t. XXII.
16. Kwiatkowski S., *Powstanie i kształtowanie się chrześcijańskiej mentalności religijnej w Polsce do końca XIII w.*, „*Roczniki Towarzystwa Nauk w Toruniu*” 1979, z. 3.
17. Le Goff J., *Kultura średniowiecznej Europy*, Warszawa 1970.
18. Lutsch H., *Die Kunstdenkmäler des Reg.-Bezirks Liegnitz*, Bd. III, Breslau 1889.
19. Mandziuk J., *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku. Średniowiecze*, t. 1, cz. 3, Warszawa 1995.
20. Manikowska H., *Geografia sakralna miasta*, [w:] *Animarum cultura. Studia nad kulturą religijną na ziemiach polskich w średniowieczu*, t. 1: *Struktury kościelno-polityczne*, red. H. Manikowska, W. Brojer, Warszawa 2008.
21. Michałowski R., *Princeps Fundator. Studium z dziejów kultury politycznej w Polsce X–XIII wieku*, Warszawa 1993.
22. Michałowski R., *Prüm i Urbs Caroli. Monarsze fundacje na tle kultury politycznej wczesnych czasów karolińskich*, [w:] *Fundator i fundatorzy w średniowieczu i epoce nowożytnej*, red. E. Opaliński, T. Wiślicz, Warszawa 2000.
23. Michniewicz W., *Symbolika chromatyczna i zoomorficzna w Apokalipsie św. Jana*, [w:] *Apokalipsa. Symbolika-tradycja-egzegeza*, red. K. Korotkich, J. Ławski, t. 1, Białystok 2006.
24. Niemczyk M., *Kaplice mieszczańskie na Śląsku w okresie późnego gotyku*, „*Roczniki Sztuki Śląskiej*” 1983, t. XIII.
25. Oexle O. G., *Spółczesność średniowiecza. Mentalność – grupy społeczne – formy życia*, Toruń 2000.
26. Oszczanowski P., *Kościół św. Elżbiety*, Wrocław 2002.
27. Oszczanowski P., *Wrocław. Kościół św. Marii Magdaleny*, Warszawa 2009.
28. Palacz R., *Człowiek, jego pochodzenie, miejsce w świecie, jego cele i zadania*, [w:] *Historia filozofii średniowiecznej*, red. J. Legowicz, Warszawa 1980.
29. Pauk M. R., *Działalność fundacyjna możnowładztwa czeskiego i jej uwarunkowania społeczne (XI–XIII wiek)*, Kraków–Warszawa 2000.
30. Petry L., *Die von Popplau. Eine schlesische Kaufmannfamilie*, Breslau 1935.
31. Pysiak J., *Kult relikwii Męki Pańskiej w ideologii władzy monarszej we Francji i w Anglii w XIII wieku: Ludwik Święty i Henryk III*, [w:] *Sacrum. Obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym*, red. A., Pieniądz-Skrzypczak, J. Pysiak, Warszawa 2005.
32. Russocki S., *Mieszczanie w strukturach stanowych późnośredniowiecznej Polski*, [w:] *Czas, przestrzeń, praca w dawnych miastach. Studia ofiarowane Henrykowi Samsonowiczowi w 60 rocznicę urodzin*, Warszawa 1991.
33. Sammter A., *Chronik von Liegnitz*, Bd. I, Liegnitz 1861.
34. Samsonowicz H., *Dziedzictwo średniowiecza. Mity i rzeczywistość*, Wrocław 1991.

35. Stein R., *Der Rat und Ratsgeschichter des alten Breslaus*, Wurzburg 1963.
36. Vauchez A., *Święty*, [w:] *Człowiek średniowiecza*, red. J. Le Goff, Warszawa–Gdańsk 1996.
37. Wiśniowski E., *Przemiany w życiu religijnym społeczeństwa zachodnioeuropejskiego w XIV–XV wieku*, „Znak” 1971, r. XXIII, nr 205–206.
38. Witkowska A., *Miracula małopolskie z XIII i XIV wieku. Studium źródłoznawcze*, „Roczniki Humanistyczne” 1971, t. 19, z. 2.
39. Zaremska H., *Bractwa w średniowiecznym Krakowie*, Wrocław 1977.
40. Ziegler H., *Die Peter-Paul-Kirche zu Liegnitz*, Liegnitz 1878.
41. Żerelik R., *Historia Śląska do 1526 r.*, [w:] *Historia Śląska*, red. M. Czapliński, E. Kaszuba, G. Wąs, R. Żerelik, Wrocław 2002.